



'For det var nemlig ikke tid for figner.' (Mark 11,13b). En note til forholdet mellem kognitionsforskning og eksegesi

Nørgaard, Lars

Published in:
Collegium Biblicum Årsskrift

Publication date:
2012

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Nørgaard, L. (2012). 'For det var nemlig ikke tid for figner.' (Mark 11,13b). En note til forholdet mellem kognitionsforskning og eksegesi. *Collegium Biblicum Årsskrift*, 16, 63-69.
<http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/cb/article/view/16267>

**”FOR DET VAR NEMLIG IKKE TID FOR FIGNER.” (MARK 11,13B)
EN NOTE TIL FORHOLDET MELLEM KOGNITIONS Forskning OG EKSEGESE**

LARS NØRGAARD

I januar 2012, midt i flytterod og malerspande, fik jeg den glædelige nyhed, at mit speciale *Krop, sted og tro i Markusevangeliet. En kognitiv semantisk analyse af Mark 11,12-25* var blevet tildelt Collegium Biblicums specialepris. Jeg fik derfor muligheden for at præsentere mit speciale på foreningens årsmøde og er efterfølgende blevet opfordret til at udforme et bidrag til foreningens årsskrift.

Det er mig en stor ære at have modtaget prisen. I den forbindelse vil jeg gerne takke foreningens styrelse og min specialevejleder Troels Engberg-Pedersen. Sidstnævnte har blandt meget andet lært mig, at man ikke skal stille sig an, når tanke omsættes til skrift. Det må selvfølgelig være op til læseren at vurdere, om jeg i det følgende efterlever dette. Men ambitionen er i det følgende at sige noget klart og tydeligt om, hvordan forholdet mellem kognitionsforskning og eksegeese konciperes i mit speciale.

Læsningen som metodologisk problem

Til trods for sin knaphed er Markusevangeliet spækket med passager, der for en overfladisk betragtning virker simple, men som ved nærmere eftersyn afslører en aldeles sofistikeret fortællestrategi. En af disse passager er Mark 11,12-25,¹ som mit speciale behandler ud fra en kognitiv vinkel. Den helt overordnede præmis for denne behandling er, at bibeltekstens dybere lag først kommer op til overfladen, efter man har foretaget et utal af læsninger. Uanset om bibelteksten anskues som reference til historiske forhold eller som vehikel for abstrakte forestillinger, så forbliver alle teorier *om* teksten bundet til, hvad der konkret står at læse *i* teksten. Der findes, efter min opfattelse, ikke nogen eksegetisk teori, der ikke strengt taget er bundet til den empiriske læsning af bibelteksten.²

Dette er, som sådan, en simpel påstand. Men den implicerer en kompliceret problemstilling. Når f.eks. den franske semiolog Roland Barthes argumenterer for, at hverken den empiriske forfatter eller hans ”hypotaser” (samfundet, historien, psyken, friheden) kan forklare det litterære værk,³ så hænger det nøje sammen med, at læsningen er enhver teoris nulpunkt. For Barthes er det skrevne et væv af citater fra tekstens omgivende kultur. En tekst rummer derfor principielt en mængde af mulige betydninger, som det alene er læseren, der kan holde sammen på. Som det så berømt hedder, så befinder tekstens enhed sig ikke i dens ophav, men derimod i dens destination.⁴ Eksegetisk kan man herudfra spørge til de kulturelle koder, som læseren må kunne forstå, hvis han skal skabe enhed i den bibelske tekst.⁵ Men selve læsningen, forstået som en afkodende aktivitet, er nøglen til, hvad der gør en given bibeltekst til et socialt og derved betydningsfuldt objekt.

¹ Alle bibelhenvisninger er til Markusevangeliet.

² Det vil sige, alle eksegetiske teorier har en *empirisk* ækvivalent sandhedsværdi, jf. W.V.O. Quine, *Word & Object* (Cambridge: MIT Press 1960), 23-80.

³ R. Barthes ”Forfatterens død” i *Forfatterens død og andre essays* (Gyldendal: København 2004), 174-183 (181)

⁴ Barthes (2004), 183.

⁵ Et eksempel på dette er S. Stowers *A Rereading of Romans. Justice, Jews, & Gentiles*. (Yale University Press: New Haven 1994), 1-41 (referencer til Barthes, s. 8-9).

Inden for evangelieforskningen har den receptionsæstetiske tilgang tematiseret læsningen på en lidt anderledes måde. I alle de kulturelle produkter, som mennesket ”læser”, findes ifølge disse tilgange tomme steder (Leerstellen). Hvis betydning skal finde sted, må individuelle læser fylde disse ud med *input* fra sin egen erfaringsverden.⁶ Teksten fuldendes altså i læsningen, men denne aktivitet, som kaldes konkretion, må ikke forveksles med, hvad Barthes sigter til. Her er det nemlig ikke kendskabet til sociale koder, men læserens umiddelbare respons, der virker overdeterminerende på tekstens mulige betydninger. Læsningen, forstået som konkretion af tekstens tomme steder, er den aktivitet, hvor teksten får betydning i forhold til læserens egne erfaringer.

I forhold til disse to perspektiver på læsningen – den ene som social afkodning, den anden som konkretion – åbner mit speciale for en tredje måde at forstå, at tekstens enhed er i hænderne på læseren. Den proces, hvor tekstens enhed opstår, kan nemlig også beskrives hverken som læserens afkodning eller som hans konkretion. I forlængelse af den kognitive semantik formuleres derimod en tilgang til læsningen som en akt, der mest af alt minder om vores daglige omgang med virkeligheden. Grundhypotesen er, at mellem læsningen af hverdagslige og selv de mest poetiske sætninger befinder sig en fundamental *kognitiv* kontinuitet.

Læsning som kognitiv akt

Inden for den kognitive semantik analyseres sproget grundlæggende ud fra en *oplevelsesteoretisk* synsvinkel. Hypotesen er, at abstrakte forestillinger *om* verden er organiseret ved hjælp af nogle skematiske repræsentationer, som befinder sig på kognitivt niveau, og som afbilleder verden *i* sin oplevede beskaffenhed.⁷ Ud fra en projektion af de ”uroplevelser”, som kroppen gør sig med virkeligheden, og som fæstner sig på kognitivt niveau, opbygges alle efterfølgende forestillinger ved en slutningsmåde, som kaldes metaforisering.⁸ Sprog og tænkning finder sted i en oplevende krop, og derfor er mennesket spontant metaforiserende: Vi begriber og kommunikerer om abstrakte forhold ved hjælp af mere konkrete, erfaringsnære oplevelser.

Den amerikanske lingvist L. Talmy har overført dette til selve sætningsanalysen.⁹ Grundtanken er her, at det kognitive system i sin spontane metaforisering skaber basale kraftmodstands-forhold. Lad os som eksempel tage den først sætning i 11,12-25: Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας (11,12a) Ved konstruktionen ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας retningsbestemmes en gruppe fortalte individer i forhold til 11,11b, hvor den samme gruppe opholder sig i Betania (ἐξῆλθεν εἰς Βεθάνιαν, 11,11b). Konstruktionen ἐξελθόντων αὐτῶν betegner selve den kraft, der ”presser” gruppen fra Betania mod Jerusalem (11,15a). Vi kan sige, at den samme gruppe – Jesus og disiplene – beskrives med henblik på en mere stabil baggrund – Beta-

⁶ ”Properly considered it [the meaning assigned to the text by the reader] is both more and less extensive than the written text. Less extensive because the actual reader does not realize every possible meaning contained in it (se note 2), and more extensive because every reader fills the blanks of the text with meanings *reflecting his or her experience and perception of the world*.” B.M.F. Van Iersel *Mark. A Reader-Response Commentary* (T&T Clark: London 2004), 19 (min kursivering).

⁷ Det er vigtigt her at understrege, at disse skematiske repræsentationer ikke kan reduceres til neurale processer. En sådan reduktion, hvor verdens oplevede beskaffenhed beskrives f.eks. ved hjælp af et scanningsbillede, betegner, hvad A.N. Whitehead kaldte ”en malplaceret konkretion” – en forveksling af et abstrakt fænomen med en konkret fysisk proces. Hjernens er med andre ord *ikke* et substrat, hvortil oplevelsesmæssige prædikater meningsfuldt kan tilskrives. De eneste, hvortil sådanne prædikater meningsfuldt kan tilskrives, er individer, jf. M. Bennett & P.M.S. Hacker *Philosophical foundations of neuroscience* (Columbia University Press: New York 2003).

⁸ Se hertil G. Lakoff *Women, Fire, and Dangerous Things. What categories reveal about the mind*. (The University of Chicago Press: Chicago 1987).

⁹ Jf. L. Talmy *Towards a cognitive semantics. Vol I-II* (Cambridge: MIT Press 2000).

nia – hvori gruppen først finder hvile (11,11b) og dernæst bevæger sig i forhold til (11,12a).¹⁰ Den her beskrevne relation opfatter vi umiddelbart under læsning. Den forudsætter ikke andet af os end en basal forventning til, at byer har en mere stabil position i landskabet end mennesker. Aktiveringen af relationen mellem person og by og deres indbydes kraft-modstands-forhold er betingelsen for, at vi under læsning kan forstå 11,12a.

Det må understreges, at dette kognitive blik på læsningen ikke kan sammenlignes med den konkretion, som receptionsæstetikken taler om. Det litterære udtryk er rigtignok ubestemt. Ingen tekst fortæller alt om alt. Men også objekter i den fysiske verden fremtræder som delvist ubestemte for os. Deraf kan ingen dog *meningsfuldt* slutte, at træer, floder eller æbler er relative til den *specifikke* bevidsthed, hvori de netop nu optræder. Ligesom i vores hverdagslige kognition håndterer vi under læsning de fleste ubestemtheder helt uden at skænke det nogen nærmere eftertanke. Ja, selv i de tilfælde, hvor læseren bevidst konkretiserer teksten ud fra sine egne erfaringer og dermed går ud over, hvad der står skrevet i teksten, så må denne akt ikke forveksles med dens effekt: læserens psykologiske erfaring. Man kan ikke relativere tekstens betydning til personsfæren. Fortællinger forudsætter, at deres læsere har nogle *generelle kognitive forventninger* til virkeligheden. Ja, det er på baggrund af disse, at den enkelte fortælling er i stand til at skabe radikalt anderledes objekter og begivenheder, som netop overskrider dagligdagen og derfor tiltrækker sig vores udelte opmærksomhed.

Jesus og figentræet

Denne sidste pointe skal vi vende tilbage til. Lad os først se nærmere på en konkret tekst, nemlig forbandelsen af figentræet (11,12-14.20-21). Kan vi i første omgang *beskrive*, hvad dette forløb handler om?

Og da de den følgende dag gik ud fra Betania (11,12a), blev han sulten. (11,12b) Og da han på lang afstand så et figentræ, som havde blade, begav han sig hen mod træet med henblik på, om han mon kunne finde noget på det, men da han kom hen til det, fandt han ikke andet end blade. (11,13a) Så tog han til orde og sagde til det: ”Aldrig i evighed skal nogen spise frugt fra dig.” (11,14a) Og hans disciple stod og hørte det. (11,14b) [...] Og da de tidligt om morgen gik forbi, så de, at figentræet var blevet udtørret fra roden. (11,20) Og Peter huskede og sagde til ham: Rabbi, se, det figentræ, som du forbandede, er tørret ud. (11,21)

Vi kan placere det sted, hvor 11,12-14.20-21 udspiller sig, i et uspecificeret område mellem Betania (jf. 11,11b.12a) og Jerusalem (jf. 11,15a). De fortalte begivenheder finder altså sted ude i dette ingenmandsland. For det andet kan vi pege på, at 11,14b og 11,20-21 finder sted på et fortalt niveau, hvor disciplene registrerer begivenheder og tilstande (ἤκουον, 11,14b, εἶδον, 11,20, ἀναμνησθεῖς, 11,21). Hermed handles ikke direkte med objekter eller deres tilstand i den fortalte verden. Man kan sige, at den begivenhed, hvor figentræet og Jesus relateres (11,13-14a), er omgivet af nogle bevidstheder, der kan drage slutninger om det fortalte forløb.

Ser vi nu på selve den begivenhed, hvor Jesus bevæger sig hen til figentræet – altså 11,13-14a – så må vi yderligere skelne mellem 11,13 og 11,14a. 11,13 betegner selve bevægelsen, som er forklaret ved 11,12b, og hvortil 11,14a er en kommentar. Det er altså pointen, at hele 11,12b-14.20-21 omhandler den begivenhed, at Jesus relateres til figentræet (11,13a). Dette kan vi kalde fortællingens minimale inventar.

I dette inventar må figentræet siges at have en mere stabil position i rummet end den sultende Jesus. Det er en pointe hos Talmy, som blandt andet den danske semiotiker Per Aage

¹⁰

Talmy argumenterer for, at sprogets lukkede ordklasser påvirker vores repræsentation af sætningens samlede forestillingsindhold. Disse betegner en selvstændig semantisk information, som ikke omformer objekter, men fremhæver specifikke egenskaber ved disse. Således er byen Betania først et ”volumen”, hvori man kan opholde sig (11,11b), og dernæst et ”punkt”, i forhold til hvilket man kan bevæge sig (11,12a).

Brandt har fremhævet og videreudviklet,¹¹ at dynamiske tilstande kun er tilgængelige i forhold til saliente baggrunde. At Jesus er sulten, kan altså ikke beskrives i sig selv, uden at være et indholdsløst udsagn. Det er først, idet denne tilstand sættes i relation til figentræet, at den (kan) fortælles. I virkeligheden er Jesu sult – hans indre tilstand – som hele 11,12-14.20-21 drejer sig om at sætte i scene. Idet han fra en vis afstand (ὀπό, 11,13a) ser, at figentræet har blade, og derfor beslutter sig for at bevæge sig i retning af træet (ἤλθεν, 11,13a), bliver hans indre tilstand tilgængelig for læseren. Ud fra disse overvejelser kan man sige, at figentræet betegner den stabile grund, i forhold til hvilken den dynamiske tilstand inde i Jesus beskrives. Verbet *πεινᾶν* udtrykker en dynamik, som dels er kropslig, dels forklarer, hvorfor træet er interessant for Jesus. Selve fokus for fortællingen – dens absolutte minimum – er den tilfældige begivenhed, at Jesus bliver sulten.

I bevidsthedens hav

Den dynamiske tilstand inde i Jesus beskrives altså med henvisning til figentræet, som har en mere stabil position i rummet. Dette kan den kognitive semantik hjælpe os til ”at se”. Men dette er jo ingen tolkning af fortællingen. Man kan i det hele taget tvivle på, at tekstanalysen kan få noget konkret ud af at generalisere sine empiriske iagttagelser i en sådan grad, at de nærmest bliver tomme udsagn. At Jesus er sulten, fortæller os meget lidt om, hvad forbandelsen af figentræet handler om. De bibelske fortællinger stammer selvfølgelig fra menneskets kognitive evne til at tale og kommunikere om verden. Man fristes til retorisk at spørge, hvorfra de ellers skulle komme? Men det metodologiske spørgsmål er, hvad det *generelle* faktum, at bibelteksten er undfanget i og med henblik på menneskelig bevidsthed, *konkret* kan bruges til i den eksegetiske praksis. Dette spidder P. Luomanen, som deltog ved foreningens årsmøde i 2011, med følgende punktopstilling:

- “Cognitive Science is not a new ”method” for textual analysis, comparable to, for instance, narrative criticism or historical-critical analysis. It is a multidisciplinary field with possible connections to several methods already applied in biblical studies.
- Cognitive science gives us necessary background information about the generalities of human cognition which, in its past social context, produced the texts we are studying.
- Cognitive science (or the CSR) is not an alternative to historical-critical or literary analysis of the texts. It presumes them, may support them, and provides theories to be tested.
- The primary objects of biblical and related studies are cultural products, ancient texts. As cultural products, they are deeply rooted in their original social contexts, and their interpretation is rooted in the interpreters’ social context. Therefore, a multidimensional socio-cognitive analysis is a recommended approach to early Christianity if one wishes to make use of the full potential of the rapidly developing cognitive science.”¹²

Som Luomanen her opsummerer det, så kan man ved hjælp af kognitionsforskningen sige noget meget generelt om de strukturer, der overhovedet gør de bibelske tekster mulige og virksomme i et givent socialt fællesskab. Fordi de bibelske tekster er undfanget i og udformet med henblik på den menneskelige bevidsthed, kan kognitionsforskningen levere information om den baggrund, hvorpå teksterne fungerer.

¹¹ Se f.eks. P. Aa. Brandt, ”Force and Form. On Protecting”, *Morphologies of Meaning* (Aarhus University Press: Århus 1995), 214-219.

¹² P. Luomanen ”Cognitive Science in Biblical Studies: An Overview”, *CBÅ* (2011), 31-32.

Hertil må man selvfølgelig bemærke, at kognitionsforskere ikke prædiker et enslydende budskab om bevidstheden. Mange forskere har modstridende opfattelser af, hvad bevidsthed overhovedet er for en størrelse. Ja, kognitionsforskningen er i nærmest ekstrem grad ”interdisciplinær” – med et utal af metodologiske uenighederne til følge. Man kan faktisk sige, at den eneste enighed, der kendetegner kognitionsforskningen, er, at den i kraft af sit objekt – den menneskelige bevidsthed – må være interdisciplinær. Af den indlysende årsag, at også de bibelske tekster er udtryk for den menneskelige bevidstheds funktionsmåde, kan man altså tale om et forhold mellem udforskningen af bevidstheden og den eksegetiske udforskning af bibelteksten. De bibelske tekster kan fortolkes som ét eksempel på, hvad kognitionsforskeren undersøger, nemlig den menneskelige bevidsthed. Eksegesens genstand, kunne vi sige, er en ø i det enorme hav, som kognitionsforskningen forsøger at navigere. I den forstand er kognitionsforskningen en slags teoretisk overbygning til, hvad en given eksegetisk analyse måtte finde frem til – en større kontekst, hvori forskellige forestillinger kan placeres og sammenlignes.

Religionsvidenskabeligt er dette muligvis et tilstrækkeligt resultat. Men idet eksegesen er fokuseret på ét tekstkorpus, må man på dens vegne spørge, hvordan de generelle, bevidsthedsmæssige omstændigheder *for* en tekst kan løse problemer *i* en tekst. Hvordan kan vi anvende kognitionsforskningens teoretiske påstande om bevidstheden, hvis disse ikke er knyttet til nogen metode for tekstanalyse, men alene omhandler omstændighederne for tekstproduktion? Kan kognitionsforskningens indsigter omsættes til mere end generelle udsagn om teksten? Kan de hjælpe os til bedre at forstå, hvad der foregår på tekstens overflade?

Den udeladte note

Som læseren vil have opdaget, har jeg ikke berørt en væsentlig del af forbandelsen af figentræet, nemlig sammenhængen mellem Jesu tale til træet (11,14a) og dets efterfølgende udtørring (11,20-21). Ser man nærmere efter, så er min undladelsessynd faktisk endnu mere alvorlig.

Og da de den følgende dag gik ud fra Betania (11,12a), blev han sulten. (11,12b) Og da han på lang afstand så et figentræ, som havde blade, begav han sig hen mod træet med henblik på, om han mon kunne finde noget på det, men da han kom hen til det, fandt han ikke andet end blade. (11,13a) **For det var nemlig ikke tid for figner. (11,13b)** Så tog han til orde og sagde til det: ”Aldrig i evighed skal nogen spise frugt fra dig.” (11,14a) Og hans disciple stod og hørte det. (11,14b) [...] Og da de tidligt om morgen gik forbi, så de, at figentræet var blevet udtørret fra roden. (11,20) Og Peter huskede og sagde til ham: Rabbi, se, det figentræ, som du forbandede, er tørret ud. (11,21)

Udeladelsen af 11,13b ovenfor er selvfølgelig fuldstændig overlagt. Den skal tjene til at understrege, at man sagtens kan læse og forstå 11,12-14.20-21 uden 11,13b. Dette halvvers er ikke direkte knyttet til de fortalte begivenheder, men nærmest en note, som den implicitte fortæller sætter til fortællingen, og som ikke griber direkte ind i fortællingen, men som ikke desto mindre ændrer vores synspunkt på den. Ytringen må med andre ord henregnes til den alvidende tredje-persons-instans i fortællingen, som med denne information leverer en deskriptiv baggrund for den fortalte begivenhed, at Jesus taler til og dermed udtørre træet. Spørgsmålet er nu, om den information, som den implicitte fortæller her deler med sin læser, i virkeligheden hjælper forståelsen af fortællingen. For er det ikke nærmere tilfældet, at 11,13b rejser flere spørgsmål end dette vers besvare? Er det tilfældet, at Jesus ikke kender til årstiden? Og hvis han kender til årstiden, forventer han så figner uden for sæson?

Vender vi tilbage mit speciales kognitiv tilgang, så kan 11,13b fortolkes som gørende opmærksom på den global tilstand *i* hele 11,12-14.20-21. Relationen mellem Jesus og figentræet står i forhold til relationen mellem figentræet og den naturlige tilstand *i* det rum, hvori træet vokser – altså årstidernes periodiske vekslen. Figentræets tilstand er selvfølgelig en funktion af de kraft-modstands-forhold, som knytter sig til det rum, hvori det vokser. Og vi forventer *ikke* frugter på et figentræ uden for sæson. Det ville faktisk bryde med vores mest basale forventninger til

begivenheder og tilstande at se et træ bære frugt, hvis ikke årstiden var til det. Umiddelbart medfører fortællerens note derfor, at 11,14a.20-21 bliver meningsløs. Ikke bare fordi man ikke kan udtørre træer ved at tale til dem. Men også og måske mest afgørende fordi sulttilstanden inde i Jesu krop vel må affinde sig med tilstanden i det rum, hvori kroppen befinder sig. Sådan forventer vi det. Ikke desto mindre ændrer Jesu tale træets tilstand radikalt, og derfor er den eneste passende, men intuitivt unaturlige konklusion på 11,12b-14a, at rummets kræfter (årstiden) er underordnet kraften inde i Jesus (sulten).

Den egentlige konflikt i 11,12-14.20-21 består altså slet ikke mellem figentræet og Jesus, men mellem tilstanden i rummet og tilstanden i Jesus. Hele pointen med 11,12-14.20-21 er, at rummet skal underordne sig Jesus.¹³ Ja, fortællingen skaber en begivenhed, som overskrider vores allermest basale forventninger til virkeligheden og derfor tiltrækker sig vores udelte opmærksomhed. Forbandelsen af figentræet handler om det bizarre kraft-modstands-forhold, at et individ kan være ”stærkere” end de naturlige omstændigheder for figentræer.

Konklusion

Den afgørende metodologiske påstand i mit speciale er altså, at teoretiske påstande om bevidstheden skal kunne oplyse konkrete tekstvanskeligheder, hvis ikke eksegesen skal være blot endnu en ø i kognitionens hav. Hvis man betragter den yderste horisont for den bibelske eksege- se som religionsvidenskabelig, så er dette ikke nødvendigvis et problem. Men hvis man derimod betragter eksegesen som en del af den teologiske videnskab, så virker en sådan reduktion noget problematisk.¹⁴ Inddragelsen af indsigter fra kognitionsforskningen i eksegesen medfører altså, som minimum, at eksegesen (på ny) må klargøre sin videnskabelige status og det ikke mindst i forhold til den kognitive religionsteori.

Jeg har her, i al hast, forsøgt at vise, hvordan den kognitive semantik rent faktisk kan kaste nyt lys over en konkret tekstsekvens. I forhold til forbandelsen af figentræet kan det vises, at denne rent faktisk omhandler en særlig ”fysik”, som er knyttet til Jesusfiguren. Hvordan dette hænger sammen med resten af 11,12-25 og ikke mindst med tempelhandlingen (11,15-19), er selvfølgelig et helt andet spørgsmål. Hvis vi nu leger med den tanke, at tempelhandlingen *også* handler om tilstanden inde i Jesus, så er det måske ikke så mærkeligt, at templets autoriteterne efterfølgende (11,27-33) stiller spørgsmål ved netop Jesu kraft/ myndighed (ἐξουσία). Måske man derfor skal tage det fuldstændig alvorligt, når Jesus ”besvarer” dette spørgsmål ved at pege

¹³ Det må her bemærkes, at forskningslitteraturen har en anderledes forståelse af 11,12-14.20-21. Den ovenfor skitserede forståelse af 11,12-14.20-21, hvor Jesus *ikke* står i modsætning til figentræet, men til *hele* rummet, må med andre ord betragtes som et alternativ til, at figentræet f.eks. har en særlig symbolik, som direkte har noget med templet (11,15-19) at gøre, eller at καποϋ (11,13b) har en eskatologisk tone. Til sådanne læsninger, se f.eks. W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition*. (JSNTSup 1; Sheffield: JSOT Press 1980), C. Meyers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (New York: Orbis, 1988), 297-98, J. Marcus, *Mark 8-16* (New York: Doubleday 2009), 781-795. Min forståelse af figentræet, hvor dette *ikke* tilskrives nogen selvstændig betydning, er inspireret af E. Lohmeyer, som i sin Markuskommentar hævder, at forbandelsen af figentræet ikke oprindeligt har haft nogen symbolsk betydning. Det er derimod Markus, der med sin fortælling skaber et symbolsk betydningsniveau, jf. E. Lohmeyer *Das Evangelium des Markus*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1951 [1937]), 233-238. Min pointe er, at det ikke alene er fortællingens opbygning (11,12-14 – 11,15-19 – 11,20-21), der giver figentræet en særlig betydning, men også selve indholdet af fortællingen om figentræet.

¹⁴ En lignende påstand må for mig at se gøres gældende af f.eks. litteraturvidenskaben, hvis en kognitivt investeret litteraturteori skal være andet og mere end en reduktion af det litterære objekt til (endnu) et empirisk skatkammer for kognitionsforskningen. En sådan reduktion kan man se gennemført i G. Lakoff & M. Turner *More than Cool Reason: a Field Guide to Poetic Metaphor*. (Chicago: University of Chicago Press 1989) og i M. Turner *The Literary Mind* (Oxford: Oxford University Press 1996).

tilbage på dåben og specifikt på sin egen dåb.¹⁵ Tempelhandlingen har tilsyneladende sit rationale i den begivenhed, hvor Jesus modtager ånden (πνεῦμα). Ja, sammenhængen mellem tempelhandlingen og ånden er vel netop underforstået af fortæller, når han lader Jesus kaste individer ud af templet (ἐκβάλλειν, 11,15b). Løber Jesus frem og tilbage med denne individgruppe? Ser vi på resten af evangeliefortællingen, så optræder den handling, hvor Jesus kaster med et objekt, i forbindelse med Jesu dæmonuddrivelse (1,21-28, 5,1-20, 7,24-30, 9,14-29) og diskussionen af disse (3,20-30). Den særlige kunnen, som efter dåben i ørkenen er knyttet Jesu krop, er altså på en eller anden måde til stede i 11,15-19.

Handler forbandelsen af figentræet og tempelhandlingen så i virkeligheden om, hvad vi kan kalde en 'pneumatisk' fysik?¹⁶ Og kan man hermed sige, at tempelhandlingen spiller to forskellige forestillinger ud mod hinanden: én, hvor det hellige er knyttet til et sted – til et tempel – og én anden, hvor det hellige er knyttet til en person – til en krop? Jeg vil ikke her indlade mig på at besvare disse spørgsmål. Pointen er alene, at min kognitive tilgang til 11,12-25 rejser sådanne spørgsmål. Og måske mere afgørende: Det er Markusevangeliet, der med noten i 11,13b selv rejser dette spørgsmål ved strategisk at bryde med læsers mest basale forventninger til virkeligheden. Den afgørende påstand i mit speciale er hermed, at kognitionsforskningens teoretiske påstande om bevidstheden rent faktisk kan oplyse konkrete tekstvanskeligheder og dermed bruges til at formulere nye problemstillinger for eksegesen.

¹⁵ Igen bemærket af Lohmeyer (1951), 242.

¹⁶ Inden for den kognitive religionsteori taler man om "en spøgelsesfysik" (Ghost Physics), som skal redegøre for den regularitet, som på tværs af kulturer knytter sig til, hvordan spøgelser, ånder, dæmoner og guder opfører sig. Den kognitive antropolog Pascal Boyer har f.eks. vist, hvordan sådanne overnaturlige entiteter overholder alle normale forventninger til kraft-modstands-forhold med undtagelse af nogle enkelte, jf. P. Boyer *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (University of California Press: Berkeley 1994). I dette perspektiv kan de mærkværdige kraft-modstands-forhold i 11,12-14.20-21 siges at være *unaturlige*. Man må til dette blot føje, at helte i fortællinger – om disse er religiøse eller ej – ofte er udstyret med overnaturlige evner. Den fysik, som Boyer knytter til specifikt religiøse entiteter, gælder f.eks. også for John Fords westernhelte, når de på lang afstand kan ramme et mål eller på nært hold være hurtigere end adskillige modstandere. Endvidere gør mennesket hele tiden brug af sådanne spøgelsesagtige konstruktioner i hverdagssproget, jf. hertil L. Talmy "Fictive Motion in Language and "Ception" i *Towards a Cognitive Semantics. Vol I.* (Cambridge: MIT Press 2000), 99-175 (126-128).